نویسنده: سینیسا مالیسویچ، ۲۰۱۱
برگردان: دکتور لعل زاد
لندن، ۱ می ۲۰۲۴

قومیت در زمان و مکان: یک تحلیل مفهومی

چکیده

مطالعه قوم/قومیت تا حد زیادی در دو جهت متفاوت و در اکثر موارد غیرقابل مقایسه یا سنجش‌ناپذیر پژوهش توسعه یافته است: زمانی و مکانی. هدف اصلی این مقاله تعامل انتقادی با این دو پارادایم/الگوی غالب پژوهش به منظور بیان مفهوم جامعه شناسی منسجم‌تر از قوم/قومیت است.
نویسنده استدلال می‌کند که ضعف‌های اصلی دیدگاه زمانی تقلیل‌گرایی (reductionism) فرهنگی و جبرتاریخی (detereminism) است، در حالی که دیدگاه مکانی از خاص‌گرایی (particularism) تحلیلی و جمع‌گرایی (collectivism) انعطاف‌ناپذیر رنج می‌برد. برای دور زدن این مشکلات معرفت شناسی لازم است یک درک کلی بدیل ارایه شود که قوم/قومیت را به عنوان موقعیت اجتماعی عمومی و تعاملی مفهوم‌سازی می‌کند.

کلیدواژه‌ها

درگیری قومی، جامعه شناسی قومیت، مفاهیم مکانی قومیت، مفاهیم زمانی قومیت، نظریه‌های قوم/قومیت

پیشگفتار

اگرچه شناوربودن در هوا، حمل یک کامیون ۲۰ تن یا پریدن از روی یک کوه همه نمونه‌های متفاوتی از ناتوانی انسان اند، اما همه آن‌ها منبع فیزیکی یکسانی دارند – قانون

گرانش. فیزیک به ما می‌آموزد، گرانش یک پدیده طبیعی است که از طریق آن همه اجسام (دارای کتله) یکدیگر را جذب می‌کنند و بدون آن زمین به دور خورشید یا ماه به دور زمین نمی‌چرخد و جزر و مد یا حرکت سیالات که مسئول تغییر دما است، وجود نخواهد داشت و در نهایت هیچ ستاره، سیاره یا هیچ جرم بزرگ دیگری در جهان وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، پدیده گرانش را می‌توان برای توضیح انواع پروسه/روندهای متمایز در طبیعت استناد کرد.

به این ترتیب، می‌توان برای موقعیت‌های اجتماعی متنوع زیر به یک دلیل اساسی اشاره کرد: ترجیح خرید از فروشگاهی که متعلق به فردی با پیشینه مذهبی مشابه است، رایدهی به یک حزب سیاسی که از کنترول قوی مهاجران حمایت می‌کند، تأمین بودجه برای بورسیه تحصیلی یک گروه اقلیت برای مطالعه «تاریخ و فرهنگ» یک گروه اقلیت خاص، تعامل با یک فرد رانده شده به دلیل ازدواج غیرهمسری و شرکت داوطلبانه در یک نسل‌کشی. در ظاهر، چیزی که برای همه این موقعیت‌ها مشترک به نظر می‌رسد، این است که آن‌ها نمونه‌های از رفتار گروه‌های قومی اند. در گفتمان عامه، این شرایط اجتماعی و مشابه آن، منشای واحدی بنام قومیت دارند . در زبان محاوره و هم در بسیاری از نوشته‌های دانشگاهی، قومیت مترادف یک گروه قومی یا دارایی فرهنگی ویژه یک مجموعه خاص شناخته می‌شود: اشتراک اجداد، زبان، مذهب، سبک زندگی وغیره که گروه‌ها را ایجاد می‌کند. این دیدگاه از این گزاره شروع می‌شود که تفاوت فرهنگی جمعی نه تنها ارایه شده، بلکه علت نهایی یک رفتار خاص است. همبستگی گروه‌های قومی تقریباً خودکار، عادی و طبیعی تلقی می‌شود: استالین، مائو و اخیراً صدام حسین که به‌خاطر «کشتن مردم خود» محکوم شدند و ظاهراً فجیع‌ترین جنایت در ترور اسحاق رابین در ۱۹۹۵ این واقعیت نبود که نخست وزیر اسرائیل کشته شد، بلکه او توسط یهودی دیگری کشته شد. با این حال، این هر دو تصور واهی اند:

الف) هیچ چیز خود به خود و بدیهی در تشکیل گروه وجود ندارد و

ب) شباهت فرهنگی در ذات خود به عنوان یک نیروی توضیحی ضعیف است.

ماکس وبر (۱۹۷۸) از پیش می‌دانست و مطالعات اخیر (بانتون ۲۰۰۰؛ بروبیکر ۲۰۰۴؛ بروبیکر و همکاران ۲۰۰۶؛ جینکینز ۲۰۰۸؛ مالیسویچ ۲۰۰۴، ۲۰۰۶) آشکار کردند که قومیت مستلزم بسیج موفقیت آمیز کنش/اقدام اجتماعی برای تبدیل وابستگی دسته‌بندی صرف به انجمن سیاسی آگاهانه است. این واقعیت که مجموعه‌ای از افراد دارای نشانه‌های فرهنگی خاصی اند، تضمینی برای اقدام آن‌ها به عنوان یک گروه نیست. از آن‌جا که مجموعه وسیعی از شیوه‌های فرهنگی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها «استنباط» کرد، تقریباً هر ویژگی فرهنگی می‌تواند به عنوان منبع بسیج سیاسی عمل کند (وبر ۱۹۷۸). افزود براین، استناد به شباهت فرهنگی به عنوان منبع تبیین، معکوس کردن نظم اشیا است. این در زبان معرفت شناسی، بیش از آن که یک توضیح باشد، نتیجه‌ای روند توضیحی است، قومیت یک تبیین است، پدیده ای که نیاز به توضیح دارد. به عبارت دیگر، قومیت چیزی شبیه جاذبه نیست: به جای ارایه پاسخ به یک پدیده خاص، پرسشی است که پاسخ می طلبد.

اگرچه قومیت در ذات خود توضیح زیادی در این زمینه نمی‌دهد، اما هنوز یک مفهوم تحلیلی ارزشمند است که برای ما کمک می‌کند برخی از اشتراکات مرتبط جامعه شناسی موجود در موقعیت‌های اجتماعی متنوع را شناسایی کنیم. با آنکه رویدادها و روندهای ذکرشده در نمونه ما همه به موقعیت‌های اجتماعی متفاوتی اشاره می‌کنند، اما ویژگی‌های خاصی را نیز به اشتراک می‌گذارند. با این حال آنچه آن‌ها به اشتراک می‌گذارند قومیت به عنوان پاسخ نیست، بلکه قومیت به عنوان یک پرسش است. نسل‌کشی، درون‌همسری، خویشخوری درون-گروهی، ترجیحات خاص انتخاباتی و بسیاری از شیوه‌های اجتماعی می‌توانند ارتباط زیادی با تفاوت‌های فرهنگی جمعی داشته باشند. وظیفه ما این است که بدانیم این اشتراکات چیست، چگونه به وجود می‌آیند، چه زمانی و چرا در زندگی اجتماعی اهمیت دارند. با این حال، دیدگاه‌های معاصر در باره تفاوت‌های فرهنگی نمی‌توانند پاسخی منسجم به این معما ارایه کنند، زیرا آن‌ها با دو مفهوم عمدتاً غیرقابل مقایسه از قومیت عمل می‌کنند: زمانی و مکانی. هدف اصلی این مقاله تعامل انتقادی با این دو مودل مفهومی غالب به منظور بیان درک جامعه شناسی منسجم‌تری از قومیت است. نخست، دیدگاه

عمودی و کلان تاریخی را بررسی می‌کنم که بر دگرگونی و تداوم فرهنگ در زمان تمرکز دارد. دوم، دیدگاه تعاملی کوچک افقی و عمدتا غیرتاریخی را تحلیل می‌کنم که بر روابط اکثریت و اقلیت در نظم اجتماعی مودرن متمرکز است. در نهایت، یک درک مفهومی بدیل را ترسیم می‌کنم که تلاش می‌کند با مشخص کردن آنچه در مورد قومیت جهانی/عمومی است، از درز کلان/کوچک و زمانی/مکانی موجود تجاوز کند.

قومیت در زمان: یادگار دوران گذشته؟

اکثر رویکردهای کلان جامعه شناسی و تاریخی، قومیت را به عنوان پدیده‌ای از زمان‌های گذشته مورد مطالعه قرار می‌دهند – چه به عنوان یک مرحله تاریخی متمایز در روند شکل‌گیری ملت یا به عنوان بقایای یک جهان عمدتاً سنتی که در دوران مودرن باقی مانده اند. این به وضوح در آثار پژوهشگران ناسیونالیسم برجسته است که هر دو دیدگاه پیشرو، مودرنیستی و همیشه‌گرایان/نمادگرایان-قومی (perennialist/ethno-symbolist)، قومیت را به عنوان بقایای پیشامودرنیته تلقی می‌کنند. در حالی که با ورود عصر مودرن برای مودرنیست‌های مانند گلنر (۱۹۸۳)، اندرسون (۱۹۸۳)، مان (۱۹۸۶، ۱۹۹۳)، هابسبام (۱۹۹۰) و برویلی (۱۹۹۳، ۲۰۰۱)، ملت‌ها و دولت-ملت‌ها را به عنوان شکل جدید و مسلط هویت جمعی بدیل قومیت می‌بینند، مودرنیته برای نمادگرایان قومی مانند اسمیت (۱۹۸۶، ۱۹۹۹، ۲۰۰۲، ۲۰۰۹)، هاچینسون (۲۰۰۰، ۲۰۰۵)، هاستینگز (۱۹۹۷) و آرمسترانگ (۱۹۸۲) به جای بدیل قومیت، آن ار تا حد زیادی به ملیت/کشور (nationood) تبدیل می‌کنند. از آن‌جا که مودرنیست‌ها سرگرم میراث روشنگری و انقلاب‌های سیاسی و صنعتی اند که اشکال ساختاری جهان زمینداری را به گونه اساسی تغییر داده است، علاقه چندانی به مطالعه قومیت ندارند. در این منظر، ملت‌ها به ناف (فرهنگی) نیاز ندارند (گیلنر ۱۹۹۷)، بلکه ساختارها و نهادهای سیاسی و اقتصادی مودرنیته می‌توانند تقریباً هر تفاوت فرهنگی را به یک فریاد مشروع برای ملیت/کشور مستقل تبدیل کنند. همانطور که هابسبام (۱۹۹۰) استدلال می‌کند، «مردم دولت-ملت‌های

بزرگ تقریباً بیش از آن ناهمگون اند که بتوانند ادعای قومیت مشترکی داشته باشند... تعداد بسیار کمی از جنبش‌های ملی مودرن در واقع مبتنی بر یک آگاهی قوی قومی اند، با آنکه آن‌ها اغلب پس از شروع، یکی را ابداع می‌کنند». به بیان ساده، قومیت به عنوان شکلی پیشاسیاسی، پراکنده و گریزان از هویت گروهی در ارتباط با گروه‌های کوچک و عمدتاً بی‌حرکت دیده می‌شود. توسط اشتراکات اجدادی و فرهنگ تعریف می‌شود و به دلیل نبود آگاهی سیاسی و ناتوانی در ادعای منسجم حقوق سیاسی جمعی در یک قلمرو خاص از ملت متمایز می‌شود (براس ۱۹۹۱، بروییلی ۱۹۹۶، هابزبام ۱۹۹۰، مان ۲۰۰۵).

در مقابل، همیشه‌گرایان/نمادگرایان-قومی توجه بیشتری به قومیت دارند. از آن‌جا که آن‌ها قویاً بر تداوم در بین اشکال قبلی همبستگی فرهنگی و ملیت/کشور مدرن تأکید می‌کنند، تحلیل دقیق‌تری از قومیت ارایه می‌دهند. از نظر هاستینگز (۱۹۹۷) قومیت «گروهی از مردم با اشتراکات هویت فرهنگی و زبان گفتاری است». در این منظر، قومیت مترادفی برای سبک زندگی جمعی پیشامودرن می‌شود:

> منظور من از قومیت، فرهنگ مشترکی است که به موجب آن گروهی از مردم اصول زندگی را به اشتراک می‌گذارند - البسه و لباس، سبک خانه، نحوه ارتباط با حیوانات اهلی و زمین‌های کشاورزی، کارهای اساسی که عملکرد جامعه و شیوه تقسیم نقش در بین زن و مرد را شکل می‌دهد، شیوه سازماندهی شکار، شیوه رسیدگی به قتل و سرقت، شیوه سازماندهی دفاع در برابر متجاوزان تهدیدکننده، شیوه واگذاری اموال و اختیارات، مراسم تولد، ازدواج و مرگ، آداب و رسوم خواستگاری، ضرب المثل‌ها، آهنگ‌ها، لالایی‌ها، تاریخ و اسطوره‌های مشترک، اعتقاد به آنچه پس از مرگ و به خدا/خدایان یا ارواح دیگر است. (هاستینگز ۱۹۹۷).

هاستینگز استدلال می‌کند که قوم‌ها ناچار به ملت‌ها تبدیل می‌شوند، «در نقطه‌ای که زبان عامه ویژه آن‌ها از کاربرد شفاهی به نوشتاری می‌رود» (هاستینگز ۱۹۹۷). از این رو، آنچه اساساً قوم‌ها را از ملت‌ها متمایز می‌کند، قابلیت ساختاری زبانی است: «زبان‌های شفاهی برای قوم‌ها و زبان‌های نوشتاری گسترده برای ملت‌ها مناسب است» (هاستینگز

۱۹۹۷). افزود بر این، بر خلاف ملت‌های که می‌توانند گروه‌های فرهنگی بیشتری را شامل شوند، قومیت «در منشای خود، بیش از هر چیز دیگری، از یک وحدت ژنتیکی، قسما واقعی و قسما اسطوره‌ای تشکیل شده است» (هاستینگز ۱۹۹۷).

به گونه مشابه، هاچینسون (۲۰۰۰، ۲۰۰۴) قوم را به عنوان یک پدیده تاریخی مطرح می‌کند که در عصر مودرنیته ویژگی‌های نهادی بیشتری به دست می‌آورد که به موجب آن ملت‌های جدید به جای محو سنت‌های قومی قدیمی، آن را روی هم می‌پوشند. از نظر هاچینسون، قوم براساس مسایلی مربوط به خاستگاه، خاطره جمعی و اسطوره‌شناسی استوار است که همه در روند ملت‌سازی مودرن مهم باقی می‌مانند. او بر «ویژگی پایدار ملت‌ها مبتنی بر حس قرارگرفتن در جوامع (قومی) بسیار قدیمی که سده‌ها از فراز و نشیب‌ها جان سالم به در برده‌اند»، تأکید می‌کند (هاچینسون ۲۰۰۵). آن‌گونه که مودرنیست‌ها استدلال می‌کنند، ملت به جای آن که محصول دولت‌سازی باشد، بسط امروزین قومیت است، «یک گروه شبه-خویشاوند که فقط به گونه مشروط به دولت مرتبط است» (هاچینسون ۲۰۰۰).

برجسته‌ترین نمادگرای-قومی، آنتونی اسمیت (۱۹۸۶) قوم را شکلی از هویت فرهنگی رایج در دوران پیشامودرن می‌داند و با ویژگی‌های زیر تعریف می‌شود: نام جمعی مشترک، اسطوره اجداد مشترک، خاطرات تاریخی مشترک، یک یا چند عنصر فرهنگی مشترک، وابستگی به یک قلمرو خاص و احساس همبستگی. اسمیت (۱۹۹۱) با استفاده از واژه‌های اتنی/قوم (جامعه قومی به فرانسوی) و قومیت به جای یکدیگر استدلال می‌کند که آن‌ها یا از طریق همجوشی واحدهای فرهنگی کوچکتر (به گونه امتزاج یا همسان‌سازی) و یا از طریق تقسیم گروه‌های بزرگتر پدید می‌آیند و پس از استقرار در برابر تغییر به شدت مقاومت می‌کنند. برای اسمیت (۱۹۸۶) قومیت اساساً «مجموعه‌ای از افراد دارای ادراکات و احساسات مشابه اند که توسط باورها، ارزش‌ها و عملکردهای ویژه ایجاد و در آن‌ها رمزگذاری شده‌اند». آنچه چنین گروه‌های متمایز را می‌سازد «احساسات و نگرش‌های مشترک» و «آداب و رسومی است که آن‌ها را در طول نسل‌ها به هم پیوند می‌دهد». بیش از همه، اسطوره اجداد مشترک است که گروه را در کنار هم نگه می‌دارد.

به نظر اسمیت، چنین اسطوره‌شناسی در پیوند دادن گذشته و حال ضروری است، به گونه‌ای که وفاداری جمعی به اجداد مشترک مجموعه‌ای از تعهدات اخلاقی را ایجاد می‌کند که کنش گروهی را در حال و آینده پیش‌بینی و هدایت می‌کند. به عبارت دیگر، دوام قومیت ریشه در اجبار هنجاری آن دارد. اسمیت (۱۹۸۶) درست مانند هاچینسون و هستینگز معتقد است که با مودرنیته قوم‌ها به ملت تبدیل می‌شوند. قوم توسط اسمیت به عنوان انجمن (Gemeinschaft) غیرسیاسی تلقی می‌شود که در عصر مودرن «باید سیاسی شود ... و باید به سمت ملیت/کشور حرکت کند ... [و] برخی از ویژگی‌های انجمن را با ویژگی‌های تمرکز سیاسی عقلانی، سواد توده‌ای و بسیج اجتماعی به خود اختصاص دهد».

از این رو، مودرنیست‌ها و همیشه‌گرایان/نمادگرایان-قومی باوجود دیدگاه‌های متضاد در مورد خاستگاه و گسترش ملت‌ها و ناسیونالیسم، دیدگاهی مشترک در باره قومیت به عنوان اساسا یک نابهنگامی تاریخی دارند که با ورود مدرنیته یا از بین می‌رود یا به چیزی دیگری تبدیل می‌شود که همان ملیت/کشور معاصر است. اگرچه همیشه‌گرایان بیش از مودرنیست‌ها به مطالعه تفاوت‌های فرهنگی توجه دارند، درک آن‌ها از قومیت عمیقاً مشکل‌ساز است، زیرا در تقلیل‌گرایی فرهنگی و جبرتاریخی ریشه دارد.

برای اسمیت، قومیت هاچینسون و هستینگز تا حد زیادی مترادف فرهنگ است که با معنایی سخت و ملموس درک می‌شود. در حالی که هستینگز این را صریح می‌نویسد که «منظور من از قوم فرهنگ مشترک است»، اسمیت و هاچینسون به گونه ضمنی این کار را با این ادعا انجام می‌دهند که قوم از «عناصر نمادین، شناختی و هنجاری مشترک برای یک واحد جمعیت» تشکیل شده است (هاچینسون و اسمیت ۱۹۹۶، اسمیت ۱۹۸۶). این رویکرد نه تنها قومیت را به شیوه‌های فرهنگی ویژه تقلیل می‌دهد (یعنی سبکی که یک گروه خاص در آن خانه‌های خود را می‌سازند، آیین‌های تولد، ازدواج و مرگ یا احساسات و نگرش‌های مشترک دارند)، بلکه همچنین فرض می‌کند که داشتن ویژگی‌های متمایز فرهنگی به گونه خودکار حاکی از یک اقدام جمعی بر چنین مبنایی است. با این حال، این دو فرضیه، از نظر جامعه شناسیی غیرقابل دفاع اند. نخست، بر خلاف فرهنگ که شیوه خاصی از زندگی جمعی است که در توانایی عمومی انسان برای بیان نمادین، طبقه بندی

و انتقال تجربیات مشترک بیان می‌شود، قوم تنها بخشی کوچک از این گستره عظیم را دربر می‌گیرد. قوم نمی‌تواند مترادف صرفا تفاوت فرهنگی باشد، زیرا صدها هزار شیوه، «احساس و نگرش» متنوعی وجود دارد که مرزهای قومی را قطع می‌کند که اکثریت بزرگ آن‌ها هرگز موضوع کنش جمعی نمی‌شوند. آنچه در مورد قوم متمایز است، این واقعیت است که فقط برخی از علایم فرهنگی در مقطعی از زمان اهمیت اجتماعی (و سیاسی) پیدا می‌کنند. برای نمونه، پیش از جنگ‌های یوگسلاوی (۱۹۹۱-۹۵) کرواسی و بوسنی به‌خاطر شیوه‌های زبانی خود قابل توجه بودند: در حالی که بوسنی در گویش‌های که در سراسر کشور استفاده می‌شد صرف‌نظر از منشای قومی، نمونه‌ای از هماهنگی عمومی بود (صرفنظر از اینکه صرب، کروات یا بوسنیایی باشد)؛ چهار منطقه اصلی کرواسی، ایستریا، زاگوریا، سلاونیا و دالماشی دارای سابقه طولانی از گویش‌های کاملاً متنوع و در برخی موارد تقریباً غیرقابل درک متقابل بودند که توسط مردمی با یک پیشینه قومی صحبت می‌شدند. تفاوت زبانی عینی در کرواسی هرگز به موضوعی اجتماعی و سیاسی تبدیل نشد، در حالی که جنگ در بوسنی علایم فرهنگی جدیدی برای سیاسی‌شدن ایجاد کرد که به موجب آن زبان رایج (صرب-کرواسی) نه تنها به گونه رسمی به عنوان سه زبان مجزا (صربی، بوسنیایی و کرواتی) طراحی مجدد شد، بلکه اکثریت بزرگی از مردم به گونه قابل توجهی به صورت آگاهانه شیوه‌های زبانی ایجادشده برای تشخیص سه زبان جدید اتخاذ کردند (سیتو ۱۹۹۶، سکیلجان ۲۰۰۲). آنچه این مثال به وضوح نشان می‌دهد این است که تفاوت فرهنگی عینی به خودی خود، مانند مورد کرواسی، مجبور نیست به کنش اجتماعی تبدیل شود، در حالی که تجربه بوسنیا نشان می‌دهد که چگونه کنش اجتماعی به خودی خود می‌تواند تفاوت فرهنگی معنادار ایجاد کند. از این رو، قوم به جای اینکه مترادف تنوع فرهنگی باشد، یک کنش اجتماعی سیاسی است (مالیسویچ، ۲۰۰۴، ۲۰۰۶). این یک رابطه اجتماعی است که از طریق آن برخی علایم فرهنگی در روند تعامل فشرده گروهی از نظر اجتماعی و سیاسی معنادار می‌شوند.

دوم، این واقعیت که اگر تعداد زیادی از افراد دارای رویه‌ها و باورهای فرهنگی مشترک اند، به این معنا نیست که به‌گونه پیش‌فرض به‌عنوان یک گروه عمل خواهند کرد. چنین

فرضی رایج است که یک نام جمعی مشترک به نحوی مسیر عمل مشابه را تعیین می‌کند. برای نمونه، «سنی‌ها» و «شیعه‌ها»، «هوتوها» و «توتسی‌ها» یا «صرب‌ها» و «کروات‌ها» معمولاً به‌عنوان «طرف‌های درگیر» ترسیم می‌شوند، به‌جای شناسایی افراد و جنبش‌های اجتماعی خاص که تلاش می‌کنند ادعای هژمونیک از سوی این برچسب‌های جمعی داشته باشند. بخشی از این برچسب های جمعی. با این حال، همانگونه که بروبیکر (۲۰۰۴) به درستی استدلال می‌کند، این عمل گروه‌ها و دسته‌بندی‌ها را گیج می‌کند، زیرا برخلاف دسته‌بندی‌ها که مجموعه‌ای از واحدها اند، یک گروه "افرادی دارای تعامل متقابل، تشخیص متقابل، جهتگیری متقابل، ارتباط موثر بوده و با یک احساس همبستگی، هویت سازمانی و ظرفیت برای کنش متمرکز به گونه جمعی محدود است». درک هستینگز از قومیت به عنوان "گروهی از مردم با هویت فرهنگی مشترک و زبان گفتاری" آنقدر گسترده و نادقیق است که جایی برای گروه‌های مانند کردها، باسک‌ها، ایرلندی‌ها و بسیاری‌های دیگر باقی نمی‌گذارد که باوجود تنوع زبانی، اغلب به عنوان عوامل سیاسی عمل می‌کنند. این در مورد کردها، شامل حداقل چهار زبان عامیانه مختلف (کرمانجی، سورانی، زازاکی و هیورامی) افزود بر تکیه بر زبان‌های رسمی کشورهای مربوطه (ترکی، عربی، فارسی وغیره) است. افزود برآن، ناتوانی در صحبت‌کردن یا نوشتن به یوسکارا یا گالیک باعث نمی‌شود که یک فرد کمتر باسک یا کمتر ایرلندی باشد. در همین راستا، اشتراک زبان و حتی «هویت فرهنگی» – همان گونه که تجربه پسااستعماری از امریکای شمالی و جنوبی تا آفریقا و استرالیا به وضوح نشان می‌دهد – تضمینی برای کنش مستمر جمعی و در نتیجه تشکیل گروه براین اساس نیست. همه اجزای ضروری فهرست‌شده‌ای قومیت توسط اسمیت مانند نام مشترک، اسطوره اجداد مشترک، خاطرات تاریخی، عناصر فرهنگی مشترک، قلمرو یا حتی احساس همبستگی برای تبدیل یک دسته‌بندی به یک گروه کافی نیستند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که وبر (۱۹۷۸) به خوبی می‌دانست، گروه‌ها با کنش اجتماعی تعریف می‌شوند و قوم از این قاعده مستثنی نیست.

جدا از این شکل بسیار ایستای تقلیلگرایی فرهنگی، مفهوم قومیت مورد استفاده توسط نظریه پردازان ملل و ناسیونالیسم در جبرتاریخی ریشه دارد. نمادگرایان-قومی بدون ابهام

ادعا می‌کنند که قومیت با ظهور مودرنیته باید «به سمت ملیت/کشور حرکت کند» (اسمیت ۱۹۸۶) یا حتی «به گونه طبیعی» به ملیت/کشور تبدیل می‌شود (هستینگز ۱۹۹۷). آن‌ها استدلال می‌کنند که در دوران مودرن جایی برای هویت‌های فرهنگی غیرسیاسی وجود ندارد، زیرا زبان‌های شفاهی به زبآن‌های نوشتاری تبدیل می‌شوند و همان گونه که فرهنگ عمومی، تاریخ مشترک، اقتصاد و نظام حقوقی شکل‌گیری گروه‌ها را تغییر می‌دهد، به موجب آن جوامع قومی آرمان عمومی یک ملیت/کشور مستقل را به دست می‌آورند. شاید طعنه‌آمیز باشد، رویکردی که (توسط مدرنیست‌ها) به دلیل تأکید بر ریشه‌های قومی (ملت‌ها) مورد ستایش و سرزنش قرار می‌گیرد، با چنین مفهوم توسعه‌نیافته و کم‌نظریه‌ای از قومیت عمل می‌کند. نمادگرایان-قومی در بیشتر موارد، به جای بیان یک مودل قوی از قومیت، قومیت را چیزی بیش از یک سنگ‌بنا یا پله‌ای برای رسیدن به ملیت/کشور نمی‌بینند. قومیت به‌جای اینکه به‌عنوان شبکه‌ای پویا از روابط پیچیده و چندگانه مورد بررسی دقیق قرار گیرد، به‌عنوان یک موجود داده‌شده، بدیهی و عمدتاً بدون پیچیدگی در نظر گرفته می‌شود. قومیت در نوشته‌های نمادگرایان-قومی، به‌عنوان موجود همگون و بیش از حد ساختاریافته با مرزهای مشخص به تصویر کشیده می‌شود. قومیت در حالتی عمیقاً هویت‌بخش و ماهیت‌بخش، به عنوان «خوشه‌ای از افراد با ادراکات و احساسات مشابه» (اسمیت ۱۹۸۶)، «گروه شبه-خویشاوندی» (هاچینسون ۲۰۰۵) تعریف می‌شود که توسط «وحدت ژنتیکی» واقعی و اسطوره‌ای تشکیل شده است. (هستینگز ۱۹۹۷). این دیدگاه ویژگی‌های فردی انسانی (مانند اراده، ادراک و احساسات) را نه تنها به گونه غیرمشکل به همه مجموعه‌ها نسبت می‌دهد، بلکه به گونه جبری فرض می‌کند که مقدر است قومیت در مقطعی از زمان به ملت تبدیل شود. هیچ جایی برای احتمالات، مسیرهای متنوع یا برگشت‌پذیری این روند وجود ندارد، زیرا توسعه تاریخی به شکل یک‌طرفه، نهایی و غایت‌شناسانه نگریسته می‌شود. چنین استدلالی مبتنی بر منطق تاریخ‌گرایی تکاملی است که وجود مراحل مشخص‌شده در رشد انسان را فرض می‌کند. همانطور که پوپر (۱۹۵۷) استدلال می‌کند، این رویکرد براساس این دیدگاه اشتباه بناشده است که پیش‌بینی تاریخی «با کشف "ریتم‌ها" یا "الگوها"، "قوانین" یا "روندها" که زیربنای تکامل تاریخ

اند، ممکن است». درعوض، دگرگونی‌های تاریخی ناهموار، متغییر، پراکنده، نچندان خطی بوده و با امواج تداوم/پیوستگی و ناپیوستگی، تداخل/همپوشانی‌ها و احتمالات مشخص می‌شوند. در چنین زمینه‌ای، هرگونه دوره‌بندی تاریخی باید قراردادی و مشروط باشد.

این درک افزود برآن، قومیت و ملیت/کشور را به شدت در مقابل هم قرار می‌دهد که در آن افراد و هم مجمموعه‌ها می توانند یکی یا دیگری باشند. اما، این دور از واقعیت است، زیرا هر دو می‌توانند همزمان عمل کنند: ملت‌شدن به این معنی نیست که فرد به گونه خودکار از قومیت کمتری برخوردار می‌شود، همان طور که ازدواج، داماد را از مردبودن و عروس را از زن‌بودن کم نمی‌کند. از آن‌جا که قومیت و ملیت/کشور دسته‌بندی‌های ثابت و ایستا نیستند، ناگزیر با هم همپوشی/تداخل دارند و آنچه تعیین می‌کند یک فرد یا یک مجموعه قوم یا ملت تلقی شود، مجموعه پارامترهای از پیش تعیین‌شده نیست (طوری که در تعاریف اسمیت ذکر شده است)، بلکه تابع موقعیت خاص است. این روندهای پایدار درونی و بیرونی دسته‌بندی اجتماعی، نهادینه‌سازی، خود-تعریفی و هویت‌بخشی است که واقعیت اجتماعی (و در نتیجه قوم و ملت) را شکل می‌دهد. نه تنها تعداد زیادی از دولت-ملت‌ها متشکل از بیش از یک جمع قومی یا ملی اند که معمولاً بر وجود مستمر قومیت‌های متعدد در داخل مرزهای دولتی دلالت می‌کند، بلکه از آن‌جا که انسان‌ها «حامل» نقش‌های متعدد اجتماعی اند، یک تعریف-خودی یا دسته‌بندی بیرونی همیشه به تعامل اجتماعی خاص بستگی دارد. به عبارت دیگر، قومیت و ملیت/کشور دسته‌بندی‌های متقابل انحصاری نیستند، بلکه برداشت‌های متنوع و اغلب سازگار از واقعیت اجتماعی اند.

قومیت در مکان: اقلیت‌های زیرستم و قبیله‌گرایی دور؟

در حالی که (در مقیاس کلان) جامعه شناسان و مورخان میل دارند قومیت را محدود به گذشته ببینند، (در مقیاس کوچک) جامعه شناسان، دانشمندان علوم سیاسی مقایسه‌ای، مردم شناسان و متخصصان «مطالعات قومی و نژادی»، قومیت را عمدتا در زمان حال می‌یابند

و مطالعه می‌کنند. با آنکه منابع گسترده و متنوع در همه این زمینه‌ها وجود دارد، اما گرایش آشکاری وجود دارد که قومیت به عنوان چیزی تقریباً منحصر به اقلیت‌های فرهنگی یا به‌عنوان پدیده‌ای متمایز و عمدتاً انفجاری دنیای غیرغربی در نظر گرفته شود.
دیدگاه «قومیت به‌عنوان اقلیت» سنت طولانی در علوم اجتماعی دارد: از روزهای اولیه مکتب شیکاگو و به‌ویژه «چرخه روابط نژادی» رابرت پارک (۱۹۵۰) تا دیدگاه وابستگی‌های قومی تالکوت پارسونز به‌عنوان شکلی از تمایززدایی سیستمی (۱۹۷۱، ۱۹۷۵) تا انتشارات مختلف در مورد "احیای قومیت‌ها" در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ (گلیزر و موینیهان ۱۹۷۵) تا آثار اخیر اومی و وینانت (۱۹۹۴) در مورد "نژادسازی" و "تشکیل نژاد". با وجود همه تنوع، موضوع مشترک در این مطالعات، درک قومیت به عنوان اشاره به یک اقلیت فرهنگی در یک دولت-ملت بزرگتر است. همانگونه که تعریف کلاسیک رابرت شرمرهورن (۱۹۷۰) روشن کرد: «یک گروه قومی... یک مجموعه در یک جامعه بزرگتر است که دارای اجداد مشترک واقعی یا فرضی، خاطرات گذشته مشترک و تمرکز فرهنگی بر یک یا چند عنصر نمادین است که به عنوان مظهر مردمیت (peoplehood) آن‌ها تعریف شده است». خاستگاه دیدگاه «قومیت به عنوان اقلیت» عمدتاً امریکایی است، زیرا آن‌ها در چارچوب پرداختن به مسایل خاص امواج مختلف مهاجرت و میراث برده‌داری در جامعه ایالات متحده ایجاد شده اند. با این حال، آن‌ها تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر درک جامعه شناسی قومی در برتانیه، اروپا و فراتر از آن گذاشته اند. در حالی که مطالعات اولیه در این زمینه با تبیین شرایط قطبی‌شدن و درگیری گروه‌های قومی در شهرهای بزرگ مهاجرنشین مانند شیکاگو یا نیویورک، اغلب با اتخاذ یک چشم‌انداز قوی همسان‌سازی یا فرهنگ‌پذیری همراه بود، جدیدترین پژوهش در زیر سلطه مسایل تبعیض در بین گزارش‌های پوزیتیویستی و کنشگر در نوسان است. با آنهم، در اینجا تداومی گسیخته در مفهوم‌سازی قومیت به عنوان مسئله اقلیت وجود دارد. یک نماینده نمونه و بسیار موثر این دیدگاه، اثر میلتون یینگر (۱۹۶۵، ۱۹۸۵، ۱۹۸۸، ۱۹۹۴) است.
از نظر یینگر (۱۹۹۴): «گروه قومی بخشی از یک جامعه بزرگتر است که اعضای آن توسط خودشان یا دیگران تصور می‌کنند که منشای مشترکی دارند و بخش‌های مهمی از

فرهنگ مشترک را به اشتراک می‌گذارند و افزود برآن، در فعالیت‌های مشترکی اشتراک می‌کنند که منشأ و فرهنگ مشترک اجزای مهم آن‌ها اند». او به گونه خاص استدلال می‌کند که می‌توان کم و بیش قومی بود و «مرزهای قومیت و اقلیت همزمان اند» (بینگر ۱۹۹۴). به نظر او جمعیت بزرگ و مسلطی مانند انگلیس‌ها در برتانیه یا پروتستان‌های سفید انگلو-ساکسون در ایالات متحده را نمی‌توان یک گروه قومی در نظر گرفت زیرا آن‌ها "ارزش کمی برای هویت با گروه‌های اجدادی خود قایل اند" و "در فعالیت‌های اندکی شرکت می‌کنند که در آن اجداد مشترک به عنوان نماد یا جوهر مهم است» (بینگر ۱۹۹۴).

وقتی قومیت صرفاً مترادف اقلیت تصور نمی‌شود، تمایل به تلقی آن به عنوان یک پدیده غیرغربی است. کل حوزه به اصطلاح «مطالعات درگیری‌های قومی» به گونه عمده بر تحلیل روابط قومی در خارج از اروپای غربی و امریکای شمالی متمرکز است. نماینده پیشرو این موضع، دونالد هوروویتز (۱۹۸۵، ۲۰۰۱) است که با صراحت اهمیت روابط قومی در غرب را رد می‌کند، جایی که به قول خودش، قومیت «ویژگی فوری کمتری» دارد (۱۹۸۵). افزود بر این، هوروویتز (۱۹۸۵) استدلال می‌کند که برخلاف اروپای غربی و آمریکای شمالی که «میل دارند هویت‌های فراقومی برجسته باشند»، بقیه جهان فاقد «سطح هویت فراگیر» اند. او معتقد است که جوامع غربی با تقسیم‌بندی‌های اجتماعی متعددی مانند طبقه، مذهب، منطقه وغیره مشخص می‌شوند که بر شیوه/رفتار رای‌دهی بیش از شکاف‌های قومی تاثیر دارند، در حالی که در خارج از غرب، سیاست‌های انتخاباتی به‌گونه خاص و زندگی سیاسی در کل تقریباً صرفاً توسط قومیت تعیین می‌شوند. افزود براین، برخلاف غرب که در آن هویت‌های قومی ضعیف و درگیری‌های قومی نادر تلقی می‌شوند و اگر به نظر می‌رسند، «تقریباً همیشه شکل تروریسم را به خود می‌گیرند»، تصور می‌شود که بقیه جهان سرشار از «احساسات قومی توده‌ای» است که اغلب به شورش‌های قومی و خشونت میان-گروهی تبدیل می‌شود. از نگاه هوروویتز، برای درک این تضادهای گروهی نیرومند در جهان غیرغرب، باید قومیت را به عنوان یک پدیده‌ای اساسا روانشناسی در نظر گرفت، زیرا "پایه‌های وفاداری قومی در نیاز افراد برای تعلق به گروه‌ها قرار دارد" (هوروویتز ۲۰۰۱). وابستگی‌های گروه‌های قومی به‌عنوان قدرت

مطلق دیده می‌شوند، زیرا در "یک احساس قوی شباهت با ریشه‌های در وابستگی ژنتیکی یا اجتماع اولیه یا هر دو" جاسازی شده‌اند (۲۰۰۱).

تید گور (۱۹۹۳) به همین شکل، گروه‌های قومی را به عنوان «جوامع روان‌شناسی» مفهوم‌سازی می‌کند. یعنی «گروه‌های که اعضای هسته‌ای آن‌ها یک هویت جمعی متمایز و پایدار بر اساس ویژگی‌های فرهنگی و شیوه‌های زندگی مشترک دارند که برای آن‌ها و دیگرانی که با آن‌ها تعامل دارند، مهم است». گروه‌های قومی به عنوان عوامل جمعی یکسانی تلقی می‌شوند که "منافع خود را دنبال می‌کنند" و در تلاش برای "حفظ هویت خود" اند (گور و هرف ۱۹۹۴). از این رو، قومیت به عنوان "افرادی که هویت آن‌ها براساس ویژگی‌های مشترکی مانند مذهب، فرهنگ، تاریخ مشترک، محل سکونت و نژاد است" تعریف می‌شود (گور و هرف ۱۹۹۴). گور (۱۹۹۳، ۲۰۰۰، گور و هرف ۱۹۹۴) با توجه مشابه به جهان غیرغرب استدلال می‌کند که ظرفیت برای بسیج گروه‌های قومی و در نتیجه درگیری‌های قومی در دولت‌های استبدادی بسیار بیشتر از دموکراسی‌های غربی است. گور درگیری‌های قومی را با اشاره به دو روند مرکزی توضیح می‌دهد – یک احساس قوی هویت جمعی و معایب تحمیلی از بیرون و معتقد است که رژیم‌های خودکامه غیرغربی بسیار مستعد خشونت‌های قومی و در نهایت سیاست‌های نسل‌کشی اند. با وجود تفاوت آشکار این دو رویکرد – «قومیت به مثابه اقلیت» و «قومیت به مثابه یک پدیده غیرغربی» یک رشته معرفتی و هستی شناسی مشترک را آشکار می‌کند – آن‌ها قومیت را به عنوان ویژگی/دارایی دیگران می‌دانند. از آن‌جا که این دیدگاه تفاوت فرهنگی را به شدت با درگیری شدید اجتماعی پیوند می‌دهد، میل دارد قومیت را خارج از قلمرو نظم اجتماعی باثبات و کارآمد قرار دهد. در عوض، قومیت به عنوان یک پدیده ناخوشایند پیرامونی بی‌نظم بیان می‌شود: محله‌های یهودی درون‌شهری، مجتمع‌های پناهجویان، باندهای مهاجر، فرودست‌های شهری از یک سو یا «قبیله‌گرایی غیرمتمدن»، «نفرت‌های بدوی باستانی» و استبدادهای خودکامه "دولت‌های ناکام" در افریقا، آسیا، خاورمیانه و جهان پساکمونیستی از سوی دیگر. چنین دیدگاهی از قومیت عمیقاً غیرجامعه‌شناسانه است،

زیرا از دو ضعف معرفت‌شناسی قابل تشخیص رنج می‌برد: خاص‌گرایی تحلیلی و جمع‌گرایی انعطاف‌ناپذیر.

تمایز قوی در بین «ما» غیرقومی و «دیگران» قومی به همان اندازه قدیمی است که اصطلاحات یونانی اتنوس و اتنیکوس بودند. این اصطلاح در طول تاریخ عموما برای تمایز گروه‌های فرهنگی یا مذهبی مسلط از همسایگان و اقلیت‌های خارجی – گروه‌های غیریونانی، غیریهودی، غیررومی یا غیرمسیحی – به کار می‌رفت و به این ترتیب در دهه ۱۹۷۰ وارد گفتمان عمومی، اداری و حتی جامعه شناسی شد (مالیشاویچ ۲۰۰۴، سمیت ۲۰۰۴). با این حال، این خاصگرایی تحلیلی که در بین گروه‌ها صرفاً براساس حضور عددی، موقعیت جغرافیایی یا وضعیت درون-گروهی/برون-گروهی آن‌ها به شدت تمایز قایل می‌شود، نمی‌تواند در علوم اجتماعی اعتبار مفهومی داشته باشد. اگر قرار باشد قومیت به عنوان یک اصطلاح انتزاعی جامعه‌شناسی که برای معنابخشیدن به جلوه‌های گوناگون تفاوت فرهنگی توسعه یافته است، مفهوم‌سازی شود، در آن صورت، مانند هر مفهوم دیگر جامعه شناسی، باید برخی ویژگی‌های عمومی را نشان دهد. از آن‌جا که مفاهیم بنا بر تعریف، کلی و اشکال اساسی اند که از طریق آن‌ها سعی می‌شود موارد خاص یا وقوع رویدادها و روندها تعمیم داده شود، پس ارزش قومیت به عنوان یک مفهوم جامعه شناسی دقیقاً در داشتن ویژگی‌های تعمیم‌دهنده است. به گونه مثال، مفاهیم طبقه، موقعیت اجتماعی یا جنسیت اعتبار خود را از طریق کاربرد عمومی حفظ می‌کنند. می‌توان تفاوت‌های جنسیتی، طبقاتی و موقعیتی، نابرابری‌ها و دگرگونی‌ها را تحلیل و بررسی کرد، اما صحبت کردن در مورد افراد یا گروه‌های که جنسیت، موقعیت اجتماعی یا موقف طبقاتی ندارند، مبهم به نظر می‌رسد، چه رسد به کاوش. به عبارت دیگر، یا همه ما قومی هستیم یا هیچ کدام قومی نیستیم.

شایان ذکر است که جهانگرایی/عمومیگرایی مستلزم انکار ویژگی‌های تاریخی یا جغرافیایی نیست. این استدلال که مفهوم قومیت تنها در صورتی می‌تواند اعتبار تحلیلی خود را حفظ کند که بر برخی از ویژگی‌های جهانی/عمومی تکیه کند (همان‌گونه که سایر مفاهیم عمده جامعه شناسی آن‌جام می‌دهند) به معنای پذیرش غیرانتقادی معرفت‌شناسی

پوزیتیویستی نیست. برخلاف، هدف چنین جهان‌گرایی بازتابی از بین بردن دوگانگی‌های کنونی و عمیقاً غیرجامعه‌شناسی مانند نژاد در برابر قومیت یا ملت در برابر اقلیت قومی است که در گفتمان‌های مردمی و نهادی نفوذ می‌کنند و خود مخلوق استراتژی‌های پوزیتیویستی اند که با طبقه‌بندی و دسته‌بندی وسواس دارند. نکته این است که قومیت تنها در صورتی می‌تواند معنای جامعه‌شناسی داشته باشد که از کاربردهای خاصگرای کنونی خود جدا شود که ناگزیر یک مجموعه را بر دیگری برتری می‌دهد: اگر همه «قومی» تلقی شوند، دیگر امکان ایجاد سلسله مراتب مصنوعی در بین «قومیت» و «غیرقومیت» وجود نخواهد داشت. افزود براین، به جای کنارگذاشتن ویژگی‌های تاریخی و جغرافیایی، یک مفهوم جامعه شناسی عمومی از قومیت می‌تواند شباهت‌ها و تفاوت‌ها را از نحوه سیاسی‌شدن تفاوت‌های جمعی فرهنگی و فیزیکی در سراسر جهان و در طول تاریخ مشخص کند. آنچه از نظر جامعه شناسی جالب است، تجزیه و تحلیل و شناسایی مشترکات در چنین زمینه‌های متنوع مانند «درگیری فرقه‌ای» در ایرلند شمالی یا کشور باسک، «درگیری قومی» در کوسووو یا جمهوری دموکراتیک کنگو و «شورش‌های نژادی» در فرانسه و ایالات متحده آمریکا است. این واقعیت که همه این موقعیت‌ها (عمدا؟) باوجود داشتن روندهای مشابه جامعه شناسی، به گونه‌ای خاص و متفاوت برچسب‌گذاری شده‌اند، به وضوح نشان می‌دهند که نیاز به یک مفهوم کلی از قومیت وجود دارد.

وقتی یینگر استدلال می‌کند که پروتستانت‌های سفید انگلو-ساکسون و انگلیس‌ها را نمی‌توان به‌عنوان گروه‌های قومی در نظر گرفت، چون آن‌ها اجداد خود را نادیده می‌گیرند، او این واقعیت ساده را کاملاً نادیده می‌گیرد که به عنوان یک گروه غالب یا اکثریت، موقعیت هژمونیک آن‌ها در دولت-ملت خودشان به آن‌ها اجازه می‌دهد که هیچ تمایزی در بین ملت و مجموعه قومی مسلط قایل نشوند (جنکینز ۲۰۰۸؛ کافمن ۲۰۰۴). از این نظر، آن‌ها هیچ تفاوتی با گروه‌های دیگر ندارند، زیرا آن‌ها نیز از اسطوره‌های خاص اجداد مشترک استفاده می‌کنند و فعالانه در رویدادها و آیین‌های شرکت می‌کنند که "اجداد مشترک به عنوان نماد یا جوهر مهم است" — از شام بوقلمون روز شکرگزاری، تا رژه چهارم جولای، مراسم پرچم و سرود ملی، پوشیدن خشخاش قرمز در روز یادبود و جشن تولد ملکه. وجود

دوگانگی اقلیت/اکثریت دلالت بر رابطه در بین دو مجموعه دارد: هیچ گروه قومی اقلیت بدون قوم اکثریت وجود ندارد (ایساجیو ۲۰۰۰؛ جینکینز ۲۰۰۸). برخلاف آنچه یینگر استدلال می‌کند، نمی‌توان «کاملاً یا عریانا قومی» بود، همانگونه که نمی‌توان کاملاً یا عریانا یک زن، دندانپزشک یا مسلمان بود. درعوض، فردی می‌تواند از نظر اجتماعی تعریف شود یا خود را کم و بیش زن، کم و بیش حرفه‌ای یا مذهبی بداند، به همان شکلی که یک فرد می‌تواند کم و بیش به یک مجموعه قومی خاص وابسته باشد.

جبرگرایی جغرافیایی و قاره‌ای هوروویتز و گور که روابط قومی در غرب را از نظر کیفی متفاوت از سایر نقاط جهان می‌داند، شکل دیگری از خاص‌گرایی تحلیلی غیرجامعه شناسی است. حتی اگر هدف اعلامی آن‌ها یک نظریه جهانگرایی از درگیری قومی باشد، جهانگرایی آن‌ها در سطح روانشناسی متوقف می‌کند. به این معنا که آن‌ها انگیزه‌های عمومی روان انسان را تشخیص می‌دهند، اما وزن توضیحی بیشتری به عوامل جغرافیایی اختصاص می‌دهند. با این حال، با هر دو استدلال، انحصار جغرافیایی و ریشه‌داری روانی بسیار مشکل‌ساز است. این دیدگاه که در غرب «معمولا الگوی پیچیده‌تری از وفاداری‌های گروهی در مقایسه به افریقا و آسیا وجود دارد» (هورویتز ۱۹۸۵) به همان اندازه قوم‌محور و غیرجامعه‌شناسی است که آشکارا نادرست است. نخست، چنین ادعای گسترده پیش‌فرض می‌گیرد که موقعیت قاره‌ای فرد، پیچیدگی وفاداری‌های جمعی را تعیین می‌کند، گویی تمام شکل‌گیری و تعاملات گروهی در یک سطح پیچیدگی در کل قاره قرار دارد. تصور اینکه استکهلم و روستایی در شمال پرتگال از نظر «الگوهای وفاداری گروهی» بیشتر از کوالالمپور و بارسلونا باهم مشترکات دارند، بسیار پوچ به نظر می‌رسد. دوم، همانگونه که پژوهش انسان‌شناسی به وضوح نشان می‌دهد (کاریترز ۱۹۹۲، لیوی-ستراوس ۱۹۸۵، مایر ۱۹۷۱)، توسعه فن‌آوری، سطوح شهرنشینی یا صنعتی‌شدن و آموزش ارتباط مستقیم کمی با پیچیدگی پیروی گروهی دارند. اگرچه مودرنیته در درازمدت ماهیت وابستگی‌های جمعی را به شدت تغییر می‌دهد، اما احتمالاً نوع پیچیدگی را از یک شکل به شکل دیگری تغیر می‌دهند. بسیاری از افراد که در مجموعه‌های سنتی زندگی می‌کنند، دنیای اجتماعی بسیار پیچیده‌ای از شبکه‌های خویشاوندی، قبیله‌ها، اجداد، فرقه‌های مذهبی، وابستگی‌های

قومی و سلسله مراتب موقعیتی را اشغال می‌کنند که نیازمند دانش، تجربه و پیچیدگی زیاد و توازن دقیق است که از پیچیدگی پیوندهای گروهی در دنیای مودرن فراتر می‌رود. برای نمونه، افزود بر شکاف‌های قوی منطقه‌ای، سیاسی و برخی از زبان‌ها، اکثر سومالیایی‌ها بخشی از ساختار قبیله‌ای پیچیده اند که شامل وفاداری به شش خانواده طایفه‌ای مختلف اند (هاویه، دارود، ایساق، دیر، دیجیل-میریفل و راهنواین) شامل ۲۱ طایف/قبیله مختلف که بیشتر به زیرقبیله‌ها و زیرقبیله‌های خاص و هم دودمان و خانواده‌های گسترده تقسیم می‌شوند (میتز ۱۹۹۳).

به گونه مشابه، این دیدگاه که قومیت‌ها دارای پایه‌های روان‌شناسی عمیقی اند، نادرست است، زیرا دو پدیده متمایز را با هم ترکیب می‌کند – میل عمومی موجودات انسانی به دسته‌بندی اشیا و موجودات زنده در محیط شان بر اساس اصول دوتایی که تا حدی در مکانیزم‌های شناخت مغز انسان ریشه دارد (اشمور و دیل بوکا ۱۹۸۱؛ همیلتون و گیفورد ۱۹۷۶) و ساخت اجتماعی مجموعه‌ها براساس (اغلب نسبتاً دلخواه) نشانه‌های فرهنگی ویژه. هوروویتز و گور هر دو به سادگی و اشتباه فرض می‌کنند که «نیاز رواشناسی تعلق داشتن به گروه‌ها» (که در ذات خود به عنوان یک عبارت خود-توضیحی تلقی می‌شود نه اینکه یک عبارت عرفانی باشد که خود نیاز به توضیح مناسب دارد) به نحوی خودکار به «وفاداری قومی» ترجمه می‌شود. این درک دور از روایت‌های همیشه‌گرایان نیست که تفاوت فرهنگی را به عنوان یک ویژگی مشخص و تا حد زیادی تغییرناپذیر گروه‌ها می‌دانند. همانگونه که ایلر و کوفلان (۱۹۹۳) به گونه متقاعدکننده‌ای نشان می‌دهند، چنین دیدگاهی، به جای مطالعه مکانیزم‌های واقعی ایجاد گروه، با مفاهیمی تا حد زیادی آزمون‌ناپذیر از غیرقابل وصف‌بودن، اولویت و تأثیرگذاری ساده عمل می‌کند. هیچ چیز اجتناب‌ناپذیری در روند ساخت گروه وجود ندارد و یک «حس قوی شباهت» می‌تواند حول بسیاری از «ویژگی‌های فرهنگی» بسیار دلخواه و متقابلاً منحصر به فرد شکل گیرد. جنگ بوسنی ۱۹۹۲ - ۹۵ در ابتدا شاهد قطبی‌شدن شدید در بین گروه‌ها براساس سنت متمایز مذهبی بود که بوسنیایی‌های عمدتا مسلمان، صرب‌های ارتدوکس مسیحی و کروات‌های کاتولیک رومی را در برابر یکدیگر قرار داد، اما با پیشرفت جنگ، اتحادها

در حال تغییر بودند که به موجب آن برخی از نشانه‌های فرهنگی به بهای دیگران کم‌اهمیت شدند (یعنی مسیحیان در برابر مسلمانان، شهری در مقابل روستایی، دموکرات‌ها در مقابل کمونیست‌ها، بومیان در مقابل مهاجمان خارجی وغیره). مراحل بعدی جنگ، انعطاف پذیری واضح «وفاداری قومی» را نشان داد، چون بوسنیایی‌های شمالغرب بوسنی با بوسنیایی‌های «دوست» سایر نقاط کشور می‌جنگیدند (ببیر ۲۰۰۵؛ بوز ۲۰۰۲). شکل‌گیری گروه‌های قومی، درست مانند هر روند تشکیل گروه، بر مکانیزم‌های روان‌شناسی عمومی متکی است، اما از آن‌جا که وابستگی‌های فرهنگی انعطاف‌پذیر، موقعیتی و احتمالی اند، هیچ پیوند میکانیکی در بین «انگیزه‌های» روان‌شناسی و اشکال فرهنگی خاص نمی‌تواند موجود باشد.

این تلقی از گروه‌های قومی به‌عنوان عوامل جمعی یکنواخت روان‌شناسی نیز نشان‌های از مشکل گسترده‌تر ذاتی هر دوی این دیدگاه - جمع‌گرایی انعطاف‌ناپذیر است. صرفنظر از اینکه قومیت توسط منشور اقلیت یا درگیری‌های فرقه‌ای غیرغربی تفسیر شود، گرایش این است که آن را به عنوان دارایی گروه‌های مشخص و محدود در نظر گرفت. شرمرهورن و بینگر مانند گور و هوروویتز، در مورد گروه‌های قومی به‌عنوان واحدهای همگون و بیش از حد پایداری می‌نویسند که «منافع خود را دنبال می‌کنند» و «هویت خود را حفظ می‌کنند» به گونه‌ای که مجموعه‌های بزرگ می‌توانند دقیقاً همان ویژگی‌های شخصیتی و ارادی را داشته باشند که هر فرد انسانی دارد. نسبت‌دادن ویژگی‌های شخصیتی فردی به گروه‌های بزرگ همیشه مشکل‌ساز است، زیرا از نظر تجربی بسیار دشوار است که ثابت کنیم صدها هزار نفر که اسماً به یک گروه قومی خاص تعلق دارند، برخی ویژگی‌ها یا انگیزه‌های شخصیتی مشترک دارند. این استراتژی اغلب گروه‌ها را تقویت می کند و کاریکاتوری از روندهای بسیار پیچیده در تشکیل گروه می‌سازد. دراین رابطه، ساختگرایان اجتماعی مانند ستوپمکه (۱۹۹۳) و بروباکر (۲۰۰۴) درست می‌گویند که بهتراست در مورد شبکه‌های سیال، متداخل و متقاطع از روابط چندگانه یا «قومیت بدون گروه‌ها» صحبت کنیم تا در مورد واحدهای سخت و ملموس با اراده‌های قطعی و معلوم. قومیت مانند هر رابطه اجتماعی، یک حالت ثابت نیست، بلکه یک روند پویا است که از

طریق آن افراد به عضویت گروه‌های خاص در می‌آیند در حالی که گروه‌ها به وجود می‌آیند و تغییر می‌کنند. هیچ کدام از اینها به این معنا نیست که باورها و گروه‌های جمعی وجود ندارند. این استدلال که جمع‌گرایی انعطاف ناپذیر نمی‌تواند به درستی با قومیت تعامل کند، به طور خودکار نشان نمی‌دهد که فردگرایی روش‌شناسی راه حل است. بدیهی است که انسان‌ها موجودات اجتماعی اند که اعمال‌شان با انگیزه‌های فردی و جمعی گوناگون هدایت می‌شود و بر اساس شرایط ساختاری پیچیده شکل می‌گیرند. با این حال، مهم است اذعان کنیم که آنچه اغلب از بیرون به عنوان گروه‌های فرهنگی و سیاسی همگون تلقی می‌شوند، اغلب چیزی بیش از یک تصویر فوری ساده نیست – یک دوربین مبهم مبتنی بر روندهای چندوجهی که برخی از آن‌ها از طریق اقدامات نامتقارن، ایدیولوژیک و اجباری تولید می‌شوند که توسط جنبش‌های اجتماعی قدرتمند و کارآفرینان سیاسی آغاز و رهبری می‌شوند.

فراتر از درز/تقسیم: قومیت چه هست و چه نیست؟

کاستی‌های آشکار دو دیدگاه پیشرو معاصر در مورد قومیت ممکن است نشان دهد که خود این مفهوم از نظر معرفت‌شناسی ناپایدار است. اگر قومیت را فقط می‌توان به شیوه‌ای تقلیل‌گرایانه فرهنگی، جبرگرایانه تاریخی، خاصگرایانه تحلیلی و جمعگرایانه غیرقابل انعطاف تصور کرد، بدیهی است که جایی برای نظریه جامعه شناسی قومیت وجود ندارد. این نکته قبلاً توسط وبر (۱۹۷۸) بیان شده بود، هنگامی که در یک تحلیل دقیق نوشت، «اصطلاح جمعی «قوم» باید کنار گذاشته شود، زیرا مفهوم گروه «قومی»... از بین می‌رود، اگر ما اصطلاحات خود را دقیقاً تعریف کنیم». اخیراً فینتون (۱۹۹۹، ۲۰۰۳، ۲۰۰۴)، بروباکر (۲۰۰۴) و بانتون (۲۰۰۷، ۲۰۰۸) این موضع را مجدداً بیان کردند و استدلال می‌کنند که "نظریه‌ای در مورد قومیت نمی‌تواند وجود داشته باشد" یا "با طرح پرسش‌های در باره «واحد» تحلیل – گروه قومی – ما ممکن است در نهایت «حوزه» تحلیل را زیر سوال ببریم: خود قومیت».

با این حال، کنار گذاشتن این مفهوم صرفاً به این دلیل که به گونه گسترده مورد سوئ استفاده قرار گرفته و نادرست تصور شده است، ممکن است هم دشوار باشد (به دلیل محبوبیت و استفاده گسترده آن در دانشگاه و خارج از آن) و هم نتیجه معکوس داشته باشد، مگر اینکه بتوانیم در مورد بدیل قابل قبول توافق کنیم. بیشتر مفاهیم جامعه‌شناسی مانند «انجمن»، «جامعه» و «فرهنگ» تا «سرمایه‌داری» یا «طبقه»، سابقه‌ای طولانی از مناقشه دارند و هنوز با موفقیت بدیل پذیرفته‌شده و جهانی ندارند و بسیار بعید به نظر می‌رسد که قومیت وضعیت بهتری خواهد داشت. برخی‌ها، مانند نظریه‌پردازان انتخاب عقلانی (بانتون ۱۹۸۳؛ هچتر ۱۹۸۶) و نیومارکسیست‌ها (مایلز ۱۹۸۹، سولوموس ۱۹۹۵)، استدلال کرده‌اند که برخلاف سایر مفاهیم جامعه‌شناسی، قومیت زاید است زیرا به اشتباه برای توضیح پدیده‌های استفاده می‌شود که می‌توان آن‌ها را، اگر نگوییم بهتر، بدون هیچ اشاره به وابستگی‌های قومی توضیح داد. مشکل این دیدگاه این است که قومیت را به‌عنوان یک محصول جانبی (epiphenomenon) در نظر می‌گیرد، یک واقعیت درجه دو که می‌تواند به چند جوهر واقعی‌تر دیگری تقلیل یابد – منافع شخصی یا همبستگی طبقاتی. این گزارش‌های محکم ماتریالیستی اجازه هیچ‌گونه خودمختاری فرهنگ را نمی‌دهد و به همین دلیل به وضوح منطق بسیج قومی را اشتباه درک می‌کند. با آنکه همان‌گونه که در این مقاله به شدت تاکید شد، قومیت را هرگز نمی‌توان به فرهنگ تقلیل داد، همچنین نمی‌توان آن را بدون اشاره گسترده به فرهنگ توضیح داد. آنچه در درک کنش اجتماعی اهمیت دارد، فرهنگ، اقتصاد یا سیاست در ذات خود نیست، بلکه تعامل در بین این هر سه است. به ویژه، تمرکز بر سیاسی‌سازی فرهنگ از طریق کنش اجتماعی است. این ادعا که نمی‌توانیم نظریه قومیت داشته باشیم، زیرا «[چنین] پدیده واحدی وجود ندارد»، نکته واقعی را نادیده می‌گیرد و آن این است که باوجود تنوع آشکار تاریخی و جغرافیایی و ویژگی چندوجهی آن، برخی از روندهای جهانی/عمومی و گرایش‌های تعمیم‌دهنده در این جا کار می‌کنند. چگونه می‌خواهیم شیوه‌های عمومی و غالباً فراتاریخی و فرامکانی را که از طریق آن کنشگران اجتماعی تفاوت فرهنگی را برای بسیج کنش جمعی با ایجاد روایت‌های معتبر از اجداد مشترک به کار می‌برند، تعریف و توضیح کنیم؟

مفهوم قومیت در این رابطه هنوز ضروری است. به‌جای تلاش برای کنار گذاشتن این اصطلاح، مفهوم‌سازی مجدد آن برای اجتناب از دام‌های هر دو دیدگاه مکانی/افقی و زمانی/عمودی مفیدتر است.

این تحلیل مختصر از الگوهای مسلط تلاش کرده است تا روشن کند که اگر قرار است قومیت هر گونه ارتباط جامعه شناسی داشته باشد، نمی‌تواند مترادفی صرف برای یک گروه اقلیت یا یک تفاوت فرهنگی باشد؛ نمی توان آن را فقط با نهادهای اجتماعی پیشامدرن مرتبط کرد؛ نمی توان آن را مادی و ذاتی کرد یا به گروه‌های مشخص تقلیل داد و نمی توان آن را به یک قاره خاص یا هر مکان جغرافیایی خاص دیگری محدود کرد. به عبارت دیگر، برای اینکه قومیت یک مفهوم جامعه‌شناسی کامل باشد، باید به عنوان شبکه‌های پویای عمومی/جهانی، فراتاریخی، فرافضایی از روابط پیچیده و چندگانه درک شود. افزود براین، قومیت به جای اینکه به عنوان معادل فرهنگ در نظر گرفته شود، به بهترین وجه به عنوان یک کنش اجتماعی سیاسی‌شده در نظر گرفته می‌شود که فقط از برخی از نشانه‌های فرهنگی استفاده می‌کند (مالیسویچ ۲۰۰۴، ۲۰۰۶). این واقعیت که سیاسی‌سازی تفاوت‌های فرهنگی شکل‌ها و شدت‌های بسیار متفاوت به خود می‌گیرد و تنوع بسیار زیادی از روش‌های خاص «قومی بودن» وجود دارد، تنها پیچیدگی و آشفتگی ذاتی این روندها را نشان می‌دهد. از آن‌جا که خود فرهنگ ذاتاً مبهم است، روند سیاسی‌شدن آن می‌تواند حتی چند وجهی‌تر باشد که در نتیجه اشکال بسیار متنوع کنش اجتماعی و پیکربندی‌های قومی مرتبط ایجاد می‌کند.

اگرچه قومیت فرهنگ نیست، اما هیچ قوم/قومیت بدون فرهنگ وجود ندارد. از آن‌جا که فرهنگ یک هدف آسیب پذیر و متحرک است که در اشکال و اندازه‌های مختلف در طول زمان و مکان ظاهر می‌شود، قومیت به عنوان چهره سیاسی بخش‌های آن باید به همان اندازه پلاستیک/نرم و مبهم باشد. به این معنا که باجود تنوع تاریخی و جغرافیایی آشکار آن، روندهای اجتماعی که از طریق آن‌ها فرهنگ سیاسی می‌شود و کنش اجتماعی ایجادشده در چارچوب طنین عمومی برای ادعاهای اجداد مشترک، جهانی باقی می‌ماند. الغای

مفهومی که به تفاوت فرهنگی گره خورده است به همان اندازه غیرعملی و غیرضروری است که از بین بردن خود مفهوم فرهنگ.

با این حال، این به معنای آن نیست که قومیت فقط جنبه فرهنگی و نمادین خود را دارد. در اینجا من با دیدگاه‌های تأثیرگذار و از جنبه‌های دیگر بسیار متقاعدکننده بروبhکر (۲۰۰۴، ۲۰۰۶) که قومیت را به عنوان یک روند اولیه شناخت مطرح می‌کند، تفاوت دارم – «یک منشور تفسیری، راهی برای درک جهان اجتماعی» یا «یک چشم اندازی از جهان، نه چیزی در جهان... یک منبع گفتمان... راهی برای درک و تفسیر تجربه» (بروباکر و دیگران ۲۰۰۶). من استدلال می‌کنم، در حالی که قومیت به وضوح یک چیز نیست، بلکه بسیار بیشتر از یک دیدگاه، گفتمان یا روشی برای درک و تفسیر است. این روندها در بیان معنایی که عوامل اجتماعی را به تفاوت فرهنگی نسبت می‌دهند، بسیار مهم اند؛ با این حال، در عمل/کنش اجتماعی چیزهای بیشتری از ادراکات و تفسیرها وجود دارد. برای اجتناب از معرفت شناسی ایدیالیستی ضرور است درک کرد که تفسیرها، گفتمان‌ها و دیدگاه‌ها در هوا شناور نیستند، بلکه با پویایی‌های خاصی از قدرت سیاسی، اقتصادی یا اجباری پیوند دارند. به این معنا که تفسیرها و گفتمان‌ها در معنادارسازی تجربه فردی و جمعی مهم اند، اما بخش زیاد این تجربه دارای پشتوانه مادی قوی است: شرایط متغییر جیوپولیتیک، نابرابری‌های اقتصادی قابل مشاهده، مکانیزم‌های نهادینه‌شده یا غیررسمی تبعیض جمعی، اقدامات جنبش‌های اجتماعی، سازمآن‌های دولتی یا رسانه‌های جمعی مرتبط با تحقیر، ترس یا تهدید جمعی وغیره. تصادفی نیست که رویدادهای تاریخی دراماتیک مانند فروپاشی دولت‌ها، جنگ‌ها، انقلاب‌ها یا بلاهای طبیعی در مقیاس بزرگ، اغلب با همگون‌سازی درون-گروهی و خصومت برون-گروهی همراه اند. بدیهی است که چنین رویدادهای رادیکالی فقط آنچه را که در حال حاضر وجود دارد، متبلور و تقویت می‌کند: سیاسی‌سازی مداوم، معمول، پیش‌پاافتاده و نچندان شدید تفاوت فرهنگی. از این رو، آنچه از بیرون یک طغیان ناگهانی خشونت بین-گروهی به نظر می‌رسد (یعنی «شورش نژادی»، درگیری قومی وغیره) فقط یک بخش بسیار شدیدی از روندهای جاری است که می‌تواند (اما حتمی نیست) باعث تحرک اجتماعی و قطبی‌شدن جمعی شود. قومیت

چیزی فراتر از شناخت است و باوجود تنوع موقعیتی آن و تفسیرهای مختلف اتفاقی از عین واقعیت اجتماعی، بسیاری از تغییرات عینی و ساختاری، بیان گفتمانی مشابهی از سوی بازیگران اجتماعی درگیر دریافت خواهند کرد.

به همین ترتیب، پذیرش این ایده که قوم یک گروه همگون یا اصلاً یک گروه نیست، پیش‌فرضی ندارد که مجموعه‌های انسانی چیزی بیش از مجموع افراد متمایز نیستند. به به دنبال بخشی از راندال کالینز (۲۰۰۴، ۲۰۰۸) می‌توان استدلال کرد که به جای تفسیر قومیت از طریق منشور دارایی گروهی یا فردی، شاید بهتر باشد که آن را به عنوان یک موقعیت تعامل اجتماعی در نظر گرفت. تلاش‌های ما برای ذات‌زدایی و مادی‌/زدایی گروه‌های قومی نیز می‌تواند ناخواسته به مادی/شی‌سازی فرد منجر شود. همانگونه که کالینز (۲۰۰۴) به درستی استدلال می‌کند، «کنشگر اجتماع، فرد انسانی، یک جریان شبه-پایدار و شبه-گذرا در زمان و مکان است». اگرچه بر خلاف گروه‌ها، افراد توسط بدن فیزیکی خود تعریف و ساخته می‌شوند، اما صرفاً محدود به بدن خود نیستند. در عوض، فرد یک محصول اجتماعی، زمینه‌ای و تاریخی است: «رسوب موقعیت‌های تعاملی گذشته و یک جزیی از هر موقعیت [اجتماعی] جدید» (کالینز ۲۰۰۴). حتی وقتی تنها می‌مانند، در یک سناریوی سبک رابینسون کروزو، انسآن‌ها تجارب برخوردهای موقعیتی گذشته را ترسیم نموده و به آن‌ها فکر می‌کنند. با این حال، این را نباید با استدلال‌های جبرگرایان تاریخی و ساختاری اشتباه گرفت، زیرا موقعیت‌های اجتماعی باید به عنوان ویژگی‌های نوظهور و پویا درک شوند. آن‌ها رفتار ما را تعیین نمی‌کنند، بلکه اجزای کنش انسان اند. کنشگران اجتماعی همیشه در یک بستر موقعیتی خاص قرار می‌گیرند و هم از یک موقعیت اجتماعی به موقعیت دیگر می‌روند. همین بستر موقعیتی است که ویژگی‌های اجتماعی خاص انسان‌ها را تعریف می‌کند: «حوادث، هر چند لحظه‌ای باشند، به صاحبان‌شان شکل می‌دهند؛ رویارویی‌ها رویارویی‌های خود را ایجاد می‌کنند. بازی‌ها هستند که قهرمانان ورزشی می‌سازند و سیاست‌ها هستند که از سیاستمداران رهبران کاریزماتیک می‌سازند (کالینز ۲۰۰۴).

در زمینه تفاوت فرهنگی، این ویژگی موقعیتی خاص است که شکل و شدت روابط قومی را شکل می‌دهد. قومیت نه دارایی جمعی یک گروه خاص است و نه ابزار صرفا تمایلات، شناخت یا عقلانیت فردی. این رویارویی/برخوردهای موقعیتی خاص است که تفاوت فرهنگی را ایجاد، بازآفرینی و به قومیت تبدیل می‌کند. برخی موقعیت‌ها نسبت به موقعیت‌های دیگر شدیدتر، مطالبه‌گرتر و از نظر احساسی باردارتر اند. با این حال، همه موقعیت‌های اجتماعی بر عملکرد انسان تأثیر می‌گذارند. از این رو قومیت یک جوهر نیست، بلکه یک شرط اجتماعی، یک وضعیت خاص از وجود فردی و جمعی است. اگر به مثال داده‌شده در پیشگفتار این مقاله برگردیم، می‌توان دید که قومیت‌ها چگونه از طریق تجارب موقعیتی بیان می‌شوند. مسئله تعیین‌کننده در ترجیح خرید از فروشگاهی که متعلق به فردی با سابقه مذهبی مشابه است، نه این است که هر دو بازیگر دارای سنت فرهنگی یکسان اند و نه این واقعیت که مشتری به عنوان فردی منطقی، آگاهانه انتخاب می‌کند که یک مغازه را به مغازه دیگری ترجیح دهد، بلکه موقعیتی است که بازیگران در آن قرار دارند. این موقعیت اجتماعی تعاملی است که احساسات، افکار و رفتار آن‌ها را شکل می‌دهد. زمینه یا بستر موقعیتی اقدام ایجاد می‌کند و الگوهای درگیری و همبستگی را تعیین می‌کند. کنشگران جمعی با تجربه از موقعیت‌های گذشته و با توقعات مبتنی بر این تجربه، وارد موقعیت‌های اجتماعی جدید می‌شوند. این تجربه موقعیتی گذشته ممکن است حاکی از اجتناب از مغازه‌های باشد که متعلق به افراد فرهنگی متفاوت است، به دلیل تهدیدهای بیرون-گروهی با چارچوب قوم/قومیت، تحقیر، اطلاعات غلط یا سوئ تفاهم از یک سو یا جوازهای داخلی درون-گروهی با چارچوب تعهدات قوی ایدیولوژیکی و منافع جمعی از سوی دیگر. با این حال، موقعیت‌های اجتماعی منطق خاص خود را دارند و برخوردهای موقعیتی جدید می‌تواند تجربه جدیدی ایجاد کند؛ بنابراین، افراد در حال تعامل از اعضای دسته‌بندی‌های قومی مختلف به افرادی تبدیل می‌شوند که بر اساس طبقه، جنسیت، موقف، مذهب، سن یا شهروندی تعریف می‌شوند. استدلال اینکه قومیت یک موقعیت اجتماعی تعاملی است، نه تنها به این معنی است که محتویات فرهنگی پویا و متغیر اند، همانگونه که همه دیدگاه‌های ساختگرایان اجتماعی استدلال می‌کنند، بلکه به این معنی نیز است که

این یک پدیده جهانی است که در آن همه انسان‌ها خود را پیدا می‌کنند. از این نظر، واقعاً ما همه قومی هستیم.

---

1. https://people.ucd.ie/sinisa.malesevic

یا

https://en.wikipedia.org/wiki/Sinisa_Malesevic